

聖德太子『勝鬘經義疏』

現代語訳と研究との抄録——「歎仏真実功德章」(二)

——聖德太子讃仰研究会『勝鬘經義疏』研究記録(抄) その四として

夜久正雄

太子『義疏』訓点文(『昭和会本』)——經典・歎仏真実功德章の第一、「正歎」の箇所の第一偈第二偈の語釈ならびに解説

如来妙色身世間無与等者。歎ニ無等ニ言。梵天在レ上莫ミ能見ニ仏頂ニ也。無比不思議者。比類ニ言衆識非レ所思議也。如来色無尽者。言感者常見レ応謂有ニ興廃。故云有感即応無有窮已。此四句皆歎レ色。智慧亦復然者。歎心。亦如上歎ニ色無比無尽也。是故今敬礼者。結レ歎ニ応身。義家云。此句心在ニ第二行偈上二句次。而出経者欲ニ以レ結皆在ニ偈末。故然也。

一切法常住者。第一歎ニ真身。明ニ応即隨レ感而現。但真身凝然。常住者不動。且余徳通在ニ因地。故只就ニ常住ニ為レ歎。私积少異。初一行歎ニ応身。後一行全歎ニ真身。如来色無尽者。无尽謂是常住。歎ニ真身無色常住。何即既為ニ色法ニ理為ニ不尽。既云ニ不尽。即非色常住。自明。故云ニ如来色無尽。亦可。以レ智為レ色。亦可。

是^レ應^ズ色^ノ之^ノ本^ナ。故^ニ云^フ色^ト。智慧亦復然者。正^シ歎^ズ眞身^ヲ。言^ハ亦無^ク尽^ミ常住^{ナリ}也。一切法常住者。總^ソ眞身^ノ諸法^ヲ云^フナリ。
次一行歎^ニ解脫^ヲ。

右の『義疏』現代語訳

如来の妙色身は世間に与に等しきもの無しといふのは、等しいものの無いことを讃歎する言葉である。（欲界の第六天の一番上にゐる）梵天（仏教の守護神となつたバラ門教の最高神）も、（欲界・色界・無色界の三界を超出する、出世間の）仏の頂上（仏智の功德）を拝見することができないからである。次の無比なり不思議なりといふのは、「比」とは「類」（たぐひ）の意味である。「無比」とは「無類」といふことである。）すなはち衆生の認識（「衆識」によつて考へはかる（思議する））ことのできる場所ではないといふ意味である。如来の色は無尽なりといふのは、仏を感じる心（「感」があれば常に応身の仏（「応」）があらはれるのを見ることができが、「感」には興廃があり、「感」のある者には「応」は「興」となり、したがつて「感」の無い者には「応」は「廢」となるといふのであるから）、「感」があればその「感」に應ずる「応身」の仏の「色」（お姿）そのものは、永遠に尽きることがないといふ意味である。この四つの句（第一行の偈）は、皆、如来の「色」（お姿）を讃歎する句である。智慧もまた復然（またしか）といふのは、仏の「心」を讃歎するのである。これまた前に如来の「色」（お姿）を讃歎するやうに、くらべるものもなく、尽きることもないといふのである。是の故に敬礼したてまつるといふのは、「応身」（この世にあらはれた仏）を讃歎することの結句である。ある「義家」（經典の解釈・研究家）が云ふには、此の句（「是の故に敬礼したてまつる」）は、第二行目の上の二句の次（すなはち、「如来の色は無尽なり。智慧もまた復然り。」の次）に在るべきで

ある。(さうすれば、此の句は「応身」の仏の讃歎の結句とすることが出来るから。)しかし、經典を著した者が、讃歎の結句を皆、偈の各行の終りに置かうとしたために、ここに置かれたのである、と説明してゐる。

一切の法は常住なりとは、(仏の法身を讃歎する箇所の中の第一に「応身」を讃歎する箇所につづけて)第二に、「真身」(仏の本体)を讃歎するのである。「応身」の仏は、衆生の仏を感じる心によつてこの世に現はれるが、「真身」の仏は、(水が氷のやうに固まるごとく)凝り固まつて、動いたり変ることがない。「常住」とは不動といふ意味である。また、常住以外の他の徳は、仏地に至る以前の段階に共通してあるものである。したがつてここでは仏地にある徳としての「常住」だけを讃歎したのである。

(右の説では、初から一行半が「応身」の讃歎、あとの半行の二句が「真身」の讃歎としてゐるが、)私(太子)の解釈は少しちがふ。初の一行の偈は「応身」を讃歎したものであり、あとの一行の偈は一行全部が「真身」を讃歎したものである。(第二行の偈の最初の二句「如来の色は無尽なり。智慧もまた復然なり」を、前説では「応身」を讃歎した句としたが、これを「私の釈」では、「真身」を讃歎した句とすることになる。)(如来の色は無尽なり)とは、「常住」(不変・不動)を謂ふのである。つまり、「真身」の「無色」で「常住」であることを讃歎するのである。何故かといふと、既に「色法」(現象)としてあらはれたものとすれば、理論からして、「不尽」(尽きることがない、変化がない)と言ふことはできない。既に「不尽」(無尽)と同じ)と言つた以上、それは「非色」(普通の姿ではないもの)の常住を言つたことになることは明らかである。そこで「如来の色は無尽なり」と云ふので(これは如来の「真身」を讃歎したもので)ある。亦、「智をもつて色とする」のもよいであらう。(「色」は「無尽」であるから、この場合の「色」は「智」であると言つてもよい意。また、ここの「如来の色」といふのは、応身の「色」と対応す

る「[色]の」本」のことであるからここでは「色」と云つても差支へない。次の智慧もまた復然なりとは、正しく「真身」を讃歎する句である。その意味は、「智慧」もまた「無尽」であり「常住」であるとの意味である。(前説では「復然なり」の意味として、「応身」の仏を讃歎した場合に使つた第一行の偈の中の「無比」の語を挙げたが、太子はここではおとりになられない。ただすゝ前の句の「無尽」の語だけをとりたのである。)一切の法は常住なりといふのは、総合して「真身」の諸法(諸現象)を云ふのである。

次の一行(第三の偈頌)「心の過惡と及び身の四種とを降伏して、已に難伏地に到りたまへり。是の故に法王を礼したてまつる。」は、仏の「解脫」(惡を離脫すること)を讃歎する。

太子『義疏』訓点文(昭和会本)——第三偈の語釈ならびに解説

心過惡者。謂三毒四倒。身四種者。謂四大。此二句歎解脫。三界内四住地惡。又解。謂身三惡。四種。謂口四惡。離。為二十惡。明撰三界内惡。已到難伏地者。難伏地。謂金剛心。夫魔有四種。一天魔。二煩惱魔。三陰魔。四死魔。金剛心不為天魔外道所伏。且結惑淨尽降煩惱魔。但未免行陰魔及生滅死魔。故云難伏地。一云。難伏地。即是仏地。言仏地非四魔得伏。故云難伏地。此句歎解脫。三界外無明住地惡。又云。上二句歎有余解脫。下一句歎無余解脫。因尽。謂有余。果亡。謂無余。前歎離四住地。擲因尽。証果亡。後歎離無明。舉果亡。証因滅。則其實雙亡明矣。

法雲法師云。生死有二種。一分段生死。一變易生死。此言心者。是變易生死果。過惡者是變易生死因。身者分段生死果。四種者分段生死因。前明斷無明住地。變易果亡。後明除四住地。分段報滅。故言降伏。已到難伏地者。

煩惱伏^ノレ智^ハ不^レ出^ニ一種^ハ。一障^ハ令^レ不^レ見^ニ法相^ヲ。二惑^ハ使^ニ無常^{ナラ}。金剛心起^テ斷^ル惑斯^ニ尽^ス。照^ニ見法相^ヲ。免^ル於^ニ惑累^ヲ。故言^ニ難伏^ト。猶有^下煩惱感^シ。彼心起^テ不^レ免^ニ無常^ヲ。果累猶在^ニ。故不^レ言^ニ不可伏^ト。已之言過^ヲ。過^ニ金剛心^ヲ至^テ仏地^ニ。免^レ無常生滅^ヲ。果累亡^ス。因果變^ニ亡^ス。故解脫^ヲ。私意少異^ヲ。金剛心所^ニ難伏^キ者。唯是陰魔・死魔^ト。如來已過^ニ此^ノ二境^ヲ。故云^ニ已到難伏^ト地^ニ。是故礼法王者^ト。結^ス歎^ヲ。次一行歎^ニ波若^ヲ。

右の『義疏』現代語訳

心の過惡^{（一）}といふのは、「三毒」（貪欲^{（二）}・瞋恚^{（三）}・愚痴^{（四）}）と「四倒」（四つの顛倒した考へ^{（一）}）（無常^{（二）}を常^{（三）}とみなす（苦^{（四）}を楽^{（五）}とみなす）（不浄^{（六）}を浄^{（七）}とみなす（四無我^{（八）}を我^{（九）}とみなす））のことである。身の四種^{（一）}といふのは、肉体を形成する四つの要素すなはち「四大」（地・水・火・風の四要素）を謂ふ。此の二句（心の過惡と及び身の四種とを降伏して^{（二）}）の二句は、「三界」（欲界・色界・無色界の現象世界）の中で、煩惱が発生する根拠地である所の「四住地」の惡（三界内のすべての煩惱）を脱することを讃歎するのである。またかういふ解釈もある。「身の四種」といふ「身」とは「三惡」（殺生と偷盜と邪淫）である。「四種」とは口で行ふ四つの惡（妄語と二枚舌と惡口とへつらひ）であり、「心の過惡」の「三毒」とまとめて、合計して十の惡とする。つまり三界の内に持つてゐるすべての惡の尽きることを説明するのである、——と。第三句の已に難伏地に到りたまへりといふのは、「難伏地」とは「金剛心」を謂ふのである。そもそも「魔」には四つの種類がある。一に「天魔」（天界の魔で常に正法を害し智慧善根を喪失させるもの）、二に「煩惱魔」（貪欲・瞋恚・愚痴など吾人を悩乱して菩提のさまたげと

なるもの、三に「陰魔」(おんま) (五蘊^{ごいん} 色・受・想・行・識即ち身心の二法^{しほふ}の和合から成る肉体の諸種の苦惱を生ずる五蘊魔のこと)、四には「死魔」(しま) (人の寿命を奪つて修行を妨げるもの) である。「難伏地」すなはち「金剛心」は、天魔や「外道」(げどう) (仏教以外の邪説) には負けない。また、こちこちに固まつて動きのとれない迷ひ(結惑^{けつわく}) がきれいさっぱりなくなつて、煩惱魔を降伏させる。ただし、一行陰魔^{ぎやういんま} (肉体を構成する五蘊の魔) 心の苦悩と生死を支配する「死魔」との二つからはのがれることができない。そこで、「陰魔」と「死魔」とを降伏させることがむづかしいので、「難伏地」と云ふのである。一説には次のやうに云つてゐる。「難伏地」とはすなはち是れ「仏地」(仏の境地) のことである。その意味は、「仏地」は四種類の魔がおさへつけることのできるところではない。そこで、(魔がおさへつけることのできない境地といふ意味で) 「難伏地」(伏し難い境地) と云ふのである。であるから此の一句は、(前の二句が三界の内の四住地の悪を脱することを讃歎したとはちがつて)、三界(現象世界) の外の「無明住地」(根本煩惱) の悪を脱することを讃歎したのである、——と。また、次のやうに云ふ人もある。——上の二句(心の過惡と及び身の四種とを降伏して) は「有余解脱」(未だ窮極までには至らない解脱) を讃歎し、下の一句(已に難伏地に到りたまへり) は、「無余解脱」(窮極の解脱) を讃歎するのである。煩惱の「因」(原因) が尽きてなくなるのを「有余」と云ひ、煩惱の「果」(結果) が亡くなつてしまふのを「無余」と謂ふのである。前の二句は、(三界の内の) 「四住地」を離れることを讃歎する。煩惱の「因」が尽きてなくなることに拠つて煩惱の「果」が亡くなることを証明するのである。後の一句は、「無明住地」(根本煩惱) を離れることを讃歎する。煩惱の「果」が亡くなることをとりあげて、煩惱の「因」の滅することを証明するのである。すなはち、現実に、煩惱の因果が變つながら亡くなることが明らかである。——と。

法雲法師は次のやうに云つてゐる。——生死しよじといふものには二種ある。その一は「分段生死」ぶんたんしよじ（肉体の生死）で、その二は「變易生死」へんぎしよじ（靈魂の生死）である。ここに「心の過惡」こころのかあくといふ場合の「心」と言ふのは「變易生死」から生じたものである。過惡かあくとは「變易生死」の原因である。「身の四種」みのしよの身みとは、「分段生死」から生じたものである。四種とは「分段生死」の原因である。前の句（「心の過惡を……降伏し」）は、「無明住地」むめいぢうぢ（三界の外の根本煩惱）を断ち切つて、「變易生死」から生じたものが亡くなることを説明し、後の句（「身の四種を……降伏し」）は、「四住地」しじやうぢ（三界の内で發生する煩惱）を除き去つて、「分段生死」から生じた報むくいが滅してしまふことを説明するのである。そこで（煩惱を）「降伏する」じやうふくする（抑へつけて起らなくする）と言ふのである。（次の句の）已すでに難伏地なんふくぢに到りたまへりといふのは、次のことを言ふのである。——煩惱が（物事の真相を見破る）智慧のはたらきをうち負かす、そのし方は二種類しかない。その一つは、煩惱が智慧のはたらきを邪魔して「法相」ほうさう（ありのままの姿）を見させないことである。二つには、この世の「無常」を感じさせて（人生を逃避させる）ことである。金剛心が起つて、惑まどひを断たち切り惑まどひがなくなつてしまへば、「法相」を照し見ることができて、惑まどひがさまたげるのをのがれることができる。そこで（煩惱が智慧のはたらきをうち負かしたい境地といふ意味で）「難伏地」なんふくぢ（伏し難い境地）と言ふのである。しかしそれでもまだ煩惱が残つてゐて、「變易生死」から出て来る「心の過惡」を感じて、それによつて無常の感かんをのがれられない。すなはち「變易生死」から生じた果（「心」の束縛がなほ残つてゐるのである。そこで）「伏し難い地」と言つても）（煩惱がうち負かすことのできないといふ意味で）「伏すことができない」とは言はないのである。「已」（すでに）といふ言葉の意味は「過」（すぎる）である。「已に難伏地に到りたまへり」といふのは、「難伏地」すなはち「金剛心」を通り過ぎて仏地に至つて、無常（変化）と生滅（生と死）との束縛から解放され、「變

易生死」の「心」の束縛が亡くなつてしまつたことを云ふのである。かうして、「分段生死」と「變易生死」の「因」も「果」もともに亡くなる。故にこれを「解脫」(惡を離脱すること)と云ふのである。——と。(以上が法雲法師の云ふところである。)[「私」の考へは以上とは少しちがふ。金剛心によつて降伏し難いのは、(前述のやうに)唯だ「陰魔」と「死魔」とであつて、仏(如来)は已にこの二境を通り過ぎていらつしやる。故に、已に難伏地に到りたまへりと云ふのが、これが私の考へである。次の句の是の故に法王を礼したてまつるとあるのは、(以上のやうな解脫を讚歎するこの一行の結句として)讚歎を結ぶのである。

次の一行の偈(第四の偈頌)「一切の爾炎を知り、智慧身自在にして一切の法を撰持したまへり。是の故に今敬礼したてまつる。」は、(三徳の一なる)波若(仏智)を讚歎する。

太子『義疏』訓点文(『昭和会本』)——第四偈の語釈ならびに解説

知一切爾炎智慧身自在者。爾炎梁言智母。智母謂真諦境。空為生智之本。故称母。空既無為。所生智慧故自在。此二句歎空智。撰持一切法者。謂照有參差。撰持万境。此一句歎有智。而世諦亦能生智。但生智劣。故不與母名。一解言。上二句歎実智。下一句歎方便智。爾炎者即此二諦能生乎智。故通称智母。智慧身自在者。即是照二諦分明。縱任。下句撰持一切法者。明能以方便撰持衆生。化令生善。是故今敬礼。亦結歎。

次一行偈總歎。可見。

右の『義疏』現代語訳

一切の爾炎を知り智慧身自在なりとは、「爾炎」(ニエア janya) とは、梁の国(中国六朝の一国)西暦五〇二年〜五五八年)では「智母」と言ふ。「智母」とは「真諦」の「境」すなはち目に見えない常住の世界を謂ふ。「空」は「智」を生ずる本である。故に「母」と称へる。「空」はもともと「無為」(形体が無く)である。そこに生じた智慧であるから、自由自在にはたらくのである。此の二句(一切の爾炎を知り、智慧身自在なり)は、仏が身につけられた「空」の「智」を讃歎する。一切の法を撰持したまへりとは、「有」の世界(現象世界)のさまざまな差別のある現実の種々相を照して、ありとあらゆる境地を撰めてそれを持つてゐることである。この一句は、(前の「空」の「智」に対して)「有」の「智」を讃歎するのである。これは「世諦」(「真諦」に対する、俗諦と同じ、「有」の「智」でとらへられる世界)の「智」であるが、これもまた「智」を生ずることができるけれども、ただ智を生ずることが空智よりも劣つてゐるので、「母」といふ名を与へないのである。一説には次のやうに解釈してゐる。——上の二句は、「実智」(真諦の智)を讃歎し、下の一句は、「方便智」(俗諦の智)を讃歎する。「爾炎」といふのは、すなはち、此の二諦(真諦・俗諦)が智を生ずることができるので、二諦とともに「智母」と称するのである。——と。智慧身自在なりとは、智慧を身につけた仏が真俗二諦を照らすことが明らかで自由自在であることをいふのである。下の句の一切の法を撰持したまへりといふのは、「方便」(たくみな方法)によつて衆生を撰めとり、衆生をして善行を生み出させることができることを説明する。是の故に今敬礼したてまつるとは、讃歎を結ぶのである。

次の一行の偈(過称量を敬礼し、無譬類を敬礼し、無辺法を敬礼し、難思議を敬礼したてまつる)とは、(仏の法身・解脱・波若の三徳を)総合して讃歎するのである。經典原文をよく見るがよい。

(研究1)

○「私の釈は少しく異なり。初の一行は応身を歎ず。後の一行は全く真身を歎ず。云々」について

この箇所は、前説が、第一行の偈と次の半行の偈とで応身の讃歎とし、次の半行の偈を真身の讃歎とし、且つ「是の故に今敬礼したてまつる」といふ偈の末の句の位置を、あとにずらすべきであるといふ説であるのに対して、「私の釈は少しく異なり」として、『義疏』の著者（太子）が自説を述べられたと見られる箇所であります。「私の釈」とある文によれば、第一偈を応身の讃歎とし、第二偈を真身の讃歎とする、「是の故に今敬礼したてまつる」の結句は、第一偈の結句として、第二偈、第三偈、第四偈の結句と対句になるとして、經典原文のままに受けとられるのであります。これは經典原文の詩的節奏を重んぜられたものと思はれます。さうすると、「如来の色は無尽なり」といふ句が問題になります。つまり、この句の中の「色」を「色法と為れば」、すなはちそれは現象ですから、「応身の色」となつてしまひます。さうなるとこの句は応身の讃歎となつて、前説と同じになつてしまふのであります。そこで「私の釈」では、「無尽」といふ言葉に着目して「無尽」は「常住」となりますから、その「色」は「非色」と解するのです。「色」を「非色」とするのは、「色にして色に非ざるもの」となりますから、論理的に矛盾します。そこで「色」を「智」とする解釈、「色」を「色に應ずる本としての色」といふ解釈をも立てられたのであります。真身の色は、形象を超えて形象の本となるが故に常住不尽といふのです。そこで「如来の妙色身」は「応身の色」を言ひ、「如来の色は無尽なり」は「真身の色」をたたへたとなすので、応身の色身はたとへやうもなく気高く、また真身の色は永久不変で色の本であることをたたへたとなすのであります。精妙な味説によつて經典の真意を追求する著者の強靱な求道精神がここにあらはれてゐると思ひます。またこの場合、「亦可なるべし」「亦可なるべし」としていろいろな説

を挙げてをられ、問答体で文章が書かれてゐるので、この文章の背後には、輪読や共同研究のやうな形の研究があつたものと予想されるのであります。ただ一人の味読による自問自答では到底達成できないやうな諸説の開展が見られます。もしさういふ輪読や対話が行はれなかつたとしても、太子の御心の中では、それに近い対話が実現されたにちがひないと思はれます。とすれば、かうした研究方法が、十七条憲法に示された、「上和ぎ下睦びて事を論ふに諧ふ」とか「衆と相弁ずれば辭即ち理を得ん」といふ団体協力の協議の御態度に通ずるものであつた、といふことが推察されるのであります。

(研究2)

○「私の意は少しく異なり。金剛心に伏し難しとする所は唯是れ陰魔と死魔となり。云々」について

この箇所は、法雲法師の説をさきに紹介してそのあと、それに対して「私」(すなはち太子御自身と思はれる)が、自説を述べた箇所であります。法雲法師の要旨は次の通りであります。——「已に難伏地に到りたまへり」とある經典原文に対して、法雲法師は、「難伏地」すなはち「金剛心」として、(そこまでは諸説と同じでありますが、「金剛心」のはたらきとして、煩惱を断つについて、煩惱には二種類ある。その一は「法相」(本体のありのままの姿)を見せないことであり、その二は無常を感じさせることであるとし、「金剛心」はその一つの煩惱は断ちえても、なほ残る「変易生死」の「果」としての「心」の煩惱を断つことはできない、そこで無常を感じて人生を逃避するに至る、と解するのであります。さらに法雲法師は、「難伏地」といふ語に対して、煩惱が「伏し難い」の意味であるから「難伏」と言つたのであり、煩惱が「伏すことのできない」「不可伏」のものとは言はなかつた、云々と言つてゐます。

右の法雲法師の説に対して、「私の意」の解釈は、まことに簡明でありまして、まづ「難伏地」とは「金剛心」のことであるとし、「金剛心」は、「天魔」「煩惱魔」を降伏しうるが「行陰魔」と「死魔」とを降伏することができない。だから「難伏地」と言ふのである。「已に難伏地に到りたまへり」とは、如来は「難伏地をすでに過ぎていらつしやる」の意であるとされたのであります。

「私の意」によるこの一行の偈についての見解を整理すると、次のやうになります。

「次の一行の偈は解脱を歎ず。「心の過惡」とは三毒四倒を謂ふ。「身の四種」とは四大を謂ふ。此の二句は三界内の四住地の惡から解脱することを歎ず。「已に難伏地に到りたまへり」とは、難伏地とは金剛心を謂ふ。夫れ魔に四種有り。一には天魔、二には煩惱魔、三には陰魔、四には死魔なり。金剛心は天魔外道のために伏せられず。且つ結惑淨く尽きて煩惱魔を降す。但だ未だ行陰魔と生滅死魔とを免れず。故に難伏地と云ふ。金剛心に伏し難き所はただ陰魔と死魔となり。（已の言は過なり。）如来は已に此の二境を過ぎたまへり。故に「已に難伏地に到る」と云ふ。（此の句は三界の外の無明住地の惡を脱することを明す）「是の故に法王を礼したてまつる」とは（解脱）の歎を結ぶ。」

第一の偈と第二の偈とは「法身」（真身と応身）を歎ずとされ、第三の偈は「解脱」を歎じ、第四の偈は「智」を歎ずとされ、これで仏の「三德」（法身・解脱・般若）を歎ずるとされるのですから、太子は、「解脱」について、法雲大師の説のやうな煩瑣な説を採られなかつたのだと思はれます。しかし此の太子の明快な御釈は、いろいろの説を参考にしてたどりつかれた御釈であることが、「一に云ふ」「又云ふ」「法雲法師の云く」等、いろいろな人の考へをとりあげてをられることによつてよくわかります。

太子は第三の偈を「解脱を歎ず」とされ、三毒（貪欲・瞋恚・愚痴）と四倒（四つの顛倒した見解）といふ肉体の

煩惱すなはちこの人生のすべての煩惱を降伏し、天魔外道に圧伏されず、煩惱魔を降伏するのみならず、三界の輪廻を離れた根本煩惱たる陰魔と死魔とをも超越した仏地の「解脱」を讃歎せられたのであります。

「已に金剛心に到りたまへり」の「已」の字に注意されて、その点では、法雲法師の説を採用され、「金剛心」を以てしても伏しかねる「変易生死」の陰魔と死魔とのあることを御指摘になつたことは、この『勝鬘經』のテーマをお示しになつたものと思はれます。

「分段生死」とは、肉体を以て生きるこの世の生死のことですが、「変易生死」とは何でせうか。「分段生死」が「この世」なら「変易生死」はあの世でせうが、そのあの世とは何でせうか。肉体の生死をこえる世界といふ意味ならば、それは無限無窮の精神の世界のこととなりますが、その中における生死を意味するのでせうか。それは「他分行」の世界でもありますから、「他分行」が登場する箇所ですらに深く考へてみたいと思ひます。

(研究 3)

○「法雲法師」

光宅寺法雲。梁代の三大法師の一人(A. D. 四六七～五二九)。『法華疏』の著がある。太子『法華義疏』に「本義に曰く」として度々引用されてゐるのは、この書である。

(研究 4)

○「智母」

第四の偈の「波若」を讃歎する偈頌について「智母」の解釈に二説のあることが指摘されてをります。前説では、「爾炎」とは「智母」で、一切の智の本となる智であるから、真諦の空智である。これに對して「一切の法を撰持し

たまふ」といふのは、俗諦の有智である。この俗諦の「有智」には「智母」の名は与へられない。——とするのであります。この前説に対して、「一に解して言く」の説は、真諦・俗諦の二諦が能く「智」を生ずるのであるから、兩者とも「智母」と称するとして、実智（空智）方便智（有智）ともに「智母」とするといふ解釈であります。

この後の解釈が記された理由は、前説には、「世諦も亦能く智を生ずれども、但智を生ずること劣なるが故に、母の名を与へず」とあつて、真諦の智よりも世諦の智の方が「劣つて」ゐるとあるので、これを太子が疑問とされたからであると考へられます。「一に解して言く」の説では、真諦・俗諦に価値の上下優劣は無いとして、ともに「智母」の名を与へるのであります。

かう考へると「爾炎」は、本偈頌のはじめに出て来た「法身」に該当する言葉で、「法身」が「真身」と「応身」との二つであるやうに、「爾炎」（智母）は、実智（真諦の智）と方便智（俗諦の智）との二つとなり、真俗二諦は相應するものであつて、実生活にあらはれないやうな信仰思想も無く、思想信仰をともしないやうな実践も無いといふことになります。根源的なものと現象的なものとを区別してそれに優劣をつけるやうなことをなさらぬのが太子のお考への特長であり、「有」や「空」といふことを観念的に考へることよりも、真諦と俗諦とをどうするか、といふ方にお心の重点を配つてをられることがわかります。現実と理想、政治と信仰、実践と思想、肉体と精神といふ二面性をもつ人間の生そのものを、二つの対立的概念に優劣をつけないで生きるといふ全体的統一的見地から問題にされつづけた太子の御心がしのばれるのであります。

また右のやうに見てきますと、「一に解して言く」は、太子または共同研究者の中の一人の発言ではなかつたかとも思はれるのであります。

太子『義疏』訓点文（昭和会本）——本章第二の「請_レ救_一」箇所の解説と第一偈の解説

從_ニ哀_ニ愍_ニ覆_ニ護_ニ我_一以下。章中第二請_レ護_一。言_{コト}我雖_モ歎_メ眞_ニ實_ニ一歸_ニ依_ニ常_ニ住_ニ上_一。若_シ仏不_ニ相_ニ隨_ニ救_一。即_チ歸_ニ依_ニ不_ニ尊_ニ。故_ニ就_ニ仏_一請_レ護_一。就_レ中分_ニ為_ニ四_一。

第一一行偈。直請_レ護_一。

右の『義疏』現代語訳

我_{われ}を哀_{あい}愍_{みん}し覆_{ふく}護_ごしより以下は、（歎_{なげ}仏眞_{まこと}實_{じつ}功_{こう}徳_{とく}章_{しょう}の中の第一の「正_{ただ}しく常_{じょう}住_{じゅう}眞_{まこと}實_{じつ}を歎_{なげ}じて願_{ねが}ひて歸_き依_いを爲_なす」五行の偈につづけて）第二に、仏_{ほとけ}の護_{まも}りを請_こふのである。その意味は、私が仏_{ほとけ}の眞_{まこと}實_{じつ}を讃_{ほめ}歎_{なげ}して常_{じょう}住_{じゅう}（永_{とこ}久_く生_{せい}命_{めい}）に歸_き依_いするといつても、若_しし仏_{ほとけ}が相_{あひ}隨_{したが}つて救_すひたまはねば、歸_き依_いは尊_{たか}いものとはならない。故_ゆに、仏_{ほとけ}に就_ついて仏_{ほとけ}のお護_{まも}りを請_こふのである。この中を分けて四つの部分と爲_なす。

第一に一行の偈（我_{われ}を哀_{あい}愍_{みん}し覆_{ふく}護_ごし、法_{ほふ}種_{しゆ}をして増_{ぞう}長_{ちやう}ならしめ、此_この世_よにも及_{およ}び後_ご生_{せい}にも願_{ねが}はくは仏_{ほとけ}常_{じょう}に攝_{しやく}受_{じう}したまへ）は、仏_{ほとけ}について直_ちちにお護_{まも}りくださることを請_こふのである。

太子『義疏』訓点文（昭和会本）——第一偈の語訳と第二偈の説明

法_{ほふ}者_{しや}法_{ほふ}身_み。万_{まん}善_{ぜん}為_な種_{しゆ}。

次_{つぎ}一行偈如_{ごと}來_{らい}許_こ護_ご。

右の『義疏』現代語訳

この偈頌の中の「法種」の語の法とは「法身」のことである。万善を「種」とするのである。「法種」とは「法身」の「万善」をいふことになる。）

次の一行の偈（我久しく汝を安立す。前世に已に開覚せり。今また汝を摂受す。未来の生もまた然かせんとしたまふ）は、如来（仏）が、勝鬘が仏のお護りを請ふのを許したまふのである。

太子『義疏』訓点文（『昭和会本』）——第二偈の説明と「次の一行半」の説明

請唯二世。許兼往世。明護深遠。

次一行半。因仏許。護重請。致敬。

言如来久遠救我者我必已作善。

右の『義疏』現代語訳

勝鬘の「請ひ」は（此の世にも及び後生にも）と言つて、此の世と来世の二世についてであるが、如来のお許しは往世（前世）をも兼ねたのである。如来のお護りが深く遠いことを説明してゐる。

次の一行半（我已に功德を作しき。現在にも及び余世にも、是の如くの衆の善本あり。願はくは摂受せられんことを）の一行と、次の「爾の時に、勝鬘及び諸の眷属、頭面を以て仏を礼してまつる」の文）は、仏がお護りをお許しになられたので、勝鬘が重ねて請ひ申して敬意をささげるのである。その意味は、如来が久遠の昔から私を救ひたまふのは、私が已に善を作したからである。（過去世に善根があつたといふ自覚が勝鬘に出来たことを意味する。）

太子『義疏』訓点文（『昭和会本』）——「行半の偈の語釈と第四の「仏賜記」の説明

余世トヘク謂イハレ未來ナリ。若シ三世常護ニユリ者ヲ即作ス善無シ息ム。故更請ニユリ賜ヘト記ヲ。

第四從ニユリ仏於衆中ニ以下。明ス仏賜フ記ヲ。亦分テ為ス六ト。

第一許ニユリ因ヲ。

第二從ニユリ當復供養ニ以下。許ス果ヲ。

第三從ニユリ彼仏国土ニ以下。許ス其國無キ穢ヲ。

第四從ニユリ彼國衆生ニ以下。記ス其純淨ナルヲ。

第五從ニユリ勝鬘夫人ニ以下。明ス人天發願ヲ。

第六明ニユリ仏賜フ記ヲ人天ニ。皆可シ見ル彼ヲ。

右の『義疏』現代語訳

余世よせとは未來のことを謂いふ。若もし、過去・現在・未來さんぜの三世にわたつて仏常にお護りくださるといふならば、私も善をなすことが息やすむことがないに相違あるまいと、感じ、（勝鬘が自信を持つたことを意味する）勝鬘は更に、仏から「仏になるしるし」をいただきたいと請ふのである。

（右につづく）第四に、仏衆ぶつしゆうもん中に於おてから以下、仏が「しるし」を勝鬘にお与へになることを説明する。これについてまた、この中を分けて六つの部分とする。

その第一に、「汝、如来真實功德を歎ず」から「今の如く異ること無かるべし」まで、仏ほとけとなりうる「因いん」を許

すのである。

その第二に、**当に復た供養すべし**から以下（「普光如来・応・正遍知と号す」まで）は、仏となるといふ「果」を許すのである。

その第三に、**彼の仏国土**から以下（「亦不善惡業道の名も無し」まで）は、其の国すなはち仏国土には「穢」（成仏のさまたげとなる煩惱やけがれ）の無いことについて許すのである。

その第四に、**彼の国の衆生**から以下（「皆彼に集る」まで）は、その衆生が純一で清浄であることについて記をさづけるのである。

その第五に、**勝鬘夫人**から以下（「彼の国に生ぜんと願ず」まで）は（無量の衆生）人間、諸天が（仏国土に生ぜんとして）「願」（ねがひ）を発することを説明する。

その第六（「世尊悉く皆當に往生すべし」と記したまふ）は、**仏が人間・諸天に記をさづけることを説明する**。皆、（經典原文に書いてある）それを見るがよい。

（研究Ⅰ）

○「護を請ふ」について

本章の第一の偈（二行）から第四の偈までは、偈の末句が「敬礼したてまつる」「帰依したてまつる」「礼したてまつる」等の語句を以て結ばれてをります。これを『義疏』に「正しく常住真実を歎じて、願うて帰依を為す」とされてをります。「仏の救ひをお願ひして帰依する」といふのであります。そして、次の三行の偈（「我を哀愍し覆護し」

以下)については、偈の末句が「願はくは仏常に摂受したまへ」「唯願はくは摂受せられんことを」となつてゐるので、讚歎・帰依から一歩進めて「護を請ふ」として、仏の加護を願ふとしてゐます。

その理由については、「我仏の眞実を歎じて常住に帰依すと雖も、若し仏相隨ひて救ひたまはざれば、即ち帰依は尊からず、」と述べてあります。讚歎・帰依しても、仏がその人の身に付き随つて護つてくださなければ、帰依は力を發揮しえない、だから「仏に就いて護りを請ふ」(仏にすがつてお護りくださることをお頼みする)ところまでゆかなくてはならない、といふのであります。讚歎し帰依してゐればそれでいいといふのではなくして、仏にすがつて護りをお頼みするといふ強い心がなくては、帰依の心は生きて来ないと言はれるのだと思はれます。そして、この「請ふ」に應じて仏の「許し」があるのも、仏と勝鬘との間に、「感応相称」^{かんおうさうじやう}の精神世界のあることを示されたと呼びます。また、「一行の偈は直ちに護を請ふ」として、「直ちに」と簡潔に偈の要旨を述べられる、この「直ちに」といふ言葉は、太子の好んでお使いになる言葉のやうに思はれますが、繁雜な觀念論を受けつけないきびしいお言葉と仰がれます。

(研究2)

○「請は唯二世なれども許は往世を兼ねたり。護の深遠を明す」について

「我久しく汝を安立す。云々」の偈は、「如来、護を許したまふ」とあつて、仏如来のお許しの偈頌ですが、この偈頌について、「請は唯二世なれども許は往世を兼ねたり。護の深遠を明す」の御言葉は、まことに微妙な解説と思はれるのであります。(勝鬘が、「此の世にも後生にも摂受せられんことを」と請ふのに対して、仏が「前世に已に開覺せり」とおつしやつたことを指したのです。)勝鬘は、自分の過去は小乗であつたので、まちがつてゐたと考へたの

ですが、その勝鬘の過去をも仏は摂受され、前世・現世・来世に一貫する精神の事実を指摘されたので、勝鬘は仏の護りの深遠なることに感動し、仏の許しに力を得て、重ねて護りをお頼みして敬ひをささげるのであるといふ解釈は、仏と勝鬘との心が、打てばひびくといふやうに通ひあふ姿を示されるのであります。これが両者緊張した精神と精神との交流の事実であります。またかうした心絃共鳴の精神世界によつて勝鬘の精神が開発されることをまざまざとお示しになつたのであります。過去の足りなかつたこと、あやまつてゐたことを反省するのは信仰の契機ですが、その自己は過去とつながる自己であつて、そこには飛躍はあつても断絶はないはずですから、過去を否定しても過去を切断することはできない。過去・現在・未来は連続したもので、仏はその始終にわたつて勝鬘を護るとせられるのであります。そこに勝鬘は仏の教への「深遠」を感得した、といふのが『義疏』の解釈であります。この「深遠」といふ言葉は、本『義疏』の「序説」に「正説」十四章の大意を述べられて、「非近是遠を宗と為す」とせられたお言葉を思ひ合はさしめられるのであります。また「善を作すこと息むことなし」の言葉には、太子御遺誠と伝へる「諸悪なす莫れ、諸の善を奉行せよ」との強きさびしきお言葉を、思ひ合はさしめられるのであります。

(研究3)

○「仏国土」について

「仏国土」について経典原文には、「諸の悪趣・老・病・衰惱・不適意の苦無し」とあり、その国の衆生については、「色・力・寿命・五欲衆具、皆悉く快樂にして、他化自在の諸天より勝る」とあります。言はば一切の苦悩なく、すべてこれ快樂の極楽世界を描写するが如くであります。しかし、『義疏』では、簡潔に「其の国に穢無きを許す」とし、其の国の衆生については、「其の純淨なるを記す」として、「仏国土」を「純淨」の「穢無き」世界——けがれなき淨

らかな世界——つまり、精神的な世界として受取つてゐるのであります。本『義疏』の「序説」に「神情開朗にして小乗の凝滯なきなり」といふお言葉がありますが、右の「仏国土」の解釈にも、この言葉に示されるやうな、私利私欲をのりこえた世界——しかもそれは現実的に感得しうる精神的な解脱の心境——として暗示されてゐると思はれます。（往生仏国土について書かれた箇所は『勝鬘經』ではここだけであると思はれます。）經典原文に書かれた、無限の未来に仮想された理想世界としての仏国土を、このやうに精神化し現実化して解釈なさつたのは、太子の現実的な御精神が現はれてゐるところと思はれます。「祝詞」などに見られるやうな、けがれなきことを尊ぶ民族的な伝統精神からの御言葉かとも思はれます。『大祓の祝詞』は、天つ罪・国つ罪を数々列挙して、これをお祓ひしたあとには「いまよりのち罪といふ罪はあらじ」と言つてゐます。罪が浄められ祓はれたあとは、この世には罪がなくなるといふのです。この「仏国土」について最後に「皆彼を見るべし」とあるのは、「經典原文を見ればすぐわかる」といふ意味ですが、説明をする必要もないといふ語感だと思はれます。御解釈の簡単なことが、太子の御関心の薄かつた証拠ではないでせうか。人間の心の働きといふ点では、人にはとても気づかないやうな細かな語句まで検討されてゐることと考へあはせますと、右のやうに思はれるのであります。太子の求道心は、經典原文の文章の心理的な解明に集中して、往生したあとの来世における理想世界をほとんど無視されるやうな強いお心（現実を重視される）が感じられます。またかうしたところに、太子の仏教研究の眼目があられたと拝されるのであります。